תרגומי המקרא הערביים־היהודיים הקדומים

יוסף טובי

פתיחה

עד לפני שנות דור היתה הדעה רווחת בקרב הקהילה של חוקרי מדעי היהדות כי רב סעדיה גאון (882-942) היה הראשון שכתב תרגום ערבי־יהודי למקרא.[1] תרגום זה נעשה לכאורה למען בני הקהילות היהודיות בארצות המזרח במאה העשירית. הללו כבר התרחקו במידה רבה מן הארמית, שהיתה שפת הדיבור שלהם בתקופה שלפני התפשטות האסלאם בארצות אלו בעשור הרביעי למאה השביעית, ואף העברית, שפתם של ספרי הקודש, לא היתה ידועה להם די הצורך.[2] הסבר אחר – אמנם דעת יחיד – שניתן למעשהו של רב סעדיה הוא כי התרגום היה ערבי לא רק מבחינת לשונו, אלא אף מבחינת כתיבתו, ובכלל נועד למשכילים ערבים שרצו להכיר את כתבי הקודש היהודיים, ורק אחר כך תועתק לאותיות עבריות וכך נוצר הטקסט הערבי־היהודי. הסבר זה נסמך בעיקרו של דבר על ר' אברהם אבן עזרא, שהכיר היטב את תרגומו ופירושיו הערביים־היהודיים של רב סעדיה למקרא, ובפירושו לתורה (בר' ב, יא) כתב כי רב סעדיה 'תרגם התורה בלשון ישמעאל ובכתיבתם'. מאחר שלא הגיעו לידינו עותקים של תרגום רב סעדיה באותיות ערביות, היו מן החוקרים שביקשו לתקן את דברי אבן עזרא באופן זה או אחר כדי להתאימם לעובדה זו, או שהעלו את ההשערה שרב סעדיה הכין שתי מהדורות לתרגומו – ערבית באותיות עבריות וערבית באותיות ערביות.[3]

1 המונח ערבי־יהודי בהקשר זה מכוון לטקסט הכתוב בלשון הערבית אך הכתב אינו הכתב הערבי המקובל כי אם כתב עברי.

2 על הקושי בהבנת העברית של כתבי הקודש מעיד רב סעדיה גאון בכמה מקומות בחיבוריו, בין היתר בהקדמה העברית ובהקדמה הערבית שכתב לחיבורו 'האגרון' (בשמו הערבי במהדורה השנייה של החיבור: כתאב אצול אלשער אלעבראני). ראו נ' אלוני (מהדיר), האגרון – כתאב אצול אלשער אלעבראני מאת רב סעדיה גאון, ירושלים תשכ"ט, עמ' 150-153, 158-159.

3 לפירוט הדעות שהושמעו בעניין זה ראו J. Blau, 'On a Fragment of the Oldest Judaeo–Arabic Bible Translation Extant', In J. Blau & S. C. Reif (eds.), *Genizah Research After Ninety Years – The Case of Judaeo-Arabic*, Cambridge 1992, pp.

Amar_A.indd 116 28/10/2018 10:49:36

אולם דומה שהעניין פשוט יותר, כמו שכבר הצגתי את העניין בעבר.[4] המילה 'כתיבתם' בדברי אבן עזרא אינה מכוונת לכתיבה באותיות ערביות (doctus ובערבית رسم), אלא לאורתוגרפיה, לשיטת הכתיב: כלומר הערבית־היהודית, הנכתבת באותיות עבריות, נכתבת לפי כללי הכתיב הנוקשים של הערבית הקלסית שנקבעו סופית במאה התשיעית ולא על פי הכללים הרופפים של הערבית־היהודית שקדמה לרב סעדיה, שהיו שווים או דומים באופן עקרוני לכללים הרופפים של הערבית שנכתבה באותיות ערביות עד התגבשות האורתוגרפיה של הערבית הקלסית.

א. גילוי שרידי התרגומים הקדומים

פרשנות זו עולה בקנה אחד עם ממצאים חשובים – ובמידה מסוימת אף מרעישים – מגניזת קאהיר,[5] של שרידי תרגומי מקרא ערביים־יהודיים שאינם זהים לאחד התרגומים הערביים־היהודיים הידועים, כגון אלה של רב סעדיה, של רב שמואל בן חפני (בגדאד 940?–1013) או של יהודה אבן בלעם (ספרד 1000–1070). ההפתעה הגדולה לא היתה בעצם גילוים של תרגומים חדשים, אלא בכך שתרגומים אלו 'סוטים' מן הקלסיקה של הספרות הערבית־היהודית מימי הביניים מבחינת האורתוגרפיה ומבחינת שיטת התרגום (ראו להלן). אמת, רבים מן הטקסטים הללו נגלו לעיני החוקרים מאז סוף המאה הי"ט, אך בהשפעת ה'קלסיציזם' השורר בספרות הערבית לדורותיה ובמחקר של ספרות זו עד ימינו, התעלמו חוקרי הספרות הערבית־היהודית מאז אמצע המאה הי"ט ועד לדור האחרון[6] מטקסטים ערביים־יהודיים 'וולגריים', כמו שנהגו לכנותם שלא בצדק, מתוך זלזול הנובע מהתנשאות ומחוסר הבנה. למעלה מכך, אף כאשר נתפרסם שריד

---

4 י' בלאו וסימון הופקינס, תרגומי מקרא קדומים הערבית־היהודית, פעמים 83 (תש"ס) 7; י' טובי, השירה, הספרות הערבית־היהודית והגניזה, תל אביב, תשס"ו, עמ' 24.

4 י' טובי, 'שרידי תרגום ערבי לתורה קודם לתפסיר רב סעדיה גאון', מסורות, ז (תשנ"ג), עמ' 113–114.

5 הכוונה לאוסף העצום של דפים שנשמרו בעליית בית הכנסת היהודי בפסטאט שבקאהיר על פי המנהג היהודי שלא להשליך לאשפה או להשמיד טקסטים כתובים באותיות עבריות מחמת קדושת האות העברית בלא כל קשר לתוכן הכתוב. מאות אלפי הדפים שנצטברו ב'גניזה' זו למן המאה הט' ועד המאה הי"ט הוצאו ממנה החל בשנות התשעים של המאה הי"ט והועברו בעיקר לספריות של אוקספורד וקיימברידג' באנגליה והם משמשים מאז מקור בלתי נדלה למחקרים מהפכניים בכל התחומים של מדעי היהדות.

6 יש לזכור שרבים מאנשי 'חכמת ישראל' שעסקו בטקסטים הערביים־היהודיים מימי הביניים היו תלמידיו של המזרחן המהולל פליישר (H. L. Fleischer) מאוניברסיטת לייפציג שבגרמניה וראו בערבית הקלסית ובכללי כתיבתה את המודל העליון של הלשון הערבית, עד שרבים מהם נהגו להוציא לאור את הטקסטים הערביים־היהודיים באותיות ערביות דווקא. על אנשי 'חכמת ישראל' מתלמידי פליישר ראו I. Schorsch, 'Converging Cognates – The Intersection of Jewish and Islamic Studies in Nineteenth Century Germany', *Leo Baeck Institute Year Book*, 55 (2010), pp. 3–36

Amar_A.indd 117 28/10/2018 10:49:36

של חיבור ערבי־יהודי שעניינו פולמוס על המקרא, כמעט לא ניתנה הדעת עליו מבחינת האורתוגרפיה אלא מצד תכניו.[7]

הראשונים שגילו עניין רב בטקסטים ערביים־יהודיים קדומים שאינם כתובים על פי כללי הערבית הקלסית, בשנות השמונים במאה שעברה, היו יהושע בלאו, העומד במרכז חקר הערבית־היהודית הביניימית מזה יובל שנים, ועמיתו הצעיר ממנו, סימון הופקינס. הם הסתמכו על מכתבי סוחרים יהודים שנכתבו על פפירוס ואינם מאוחרים מן המאה הט'.[8] ואולם המודעות לטקסטים של ספרות קנונית הכתובים ערבית־יהודית לא קלסית פרצה אל עולם המחקר רק משנתפרסמו בראשית שנות התשעים של המאה הקודמת קטעים של תרגומי מקרא מספר משלי, מספר בראשית ומספר דברים.[9] מאז ועד היום פרסמו או זיהו החוקרים הנ"ל וחוקרים אחרים עוד קטעים רבים של תרגומי מקרא בערבית־יהודית שאינה קלסית, ובכלל זה תרגום של ספרים שאינם כלולים ברפרטואר הליטורגי הרגיל, כגון ירמיהו והושע (זה האחרון – קראי!).[10] על פי קטעי התרגומים יש לקבוע שהם הקיפו את כל ספרי התורה ושהיה יותר מאשר תרגום אחד ואף ייתכן שהיו שלושה תרגומים נבדלים.[11] לצד התרגומים הללו יש לציין סוגה קדומה אחרת של פרשנות מקראית בערבית־יהודית שאינה קלסית – שרח אלפאט, כלומר רשימות מילים קשות במקרא, בדרך כלל על פי סדרן בספר זה או אחר, המתורגמות לערבית.[12] רשימות מילים אלו מוכיחות בבירור כי הטקסטים הפרשניים למקרא – תרגומים ישירים או פירושי מילים, לא שימשו לצורך ליטורגי, אלא לצורך לימודי, לשם הבנת הטקסט המקראי העברי, במקום ובזמן שידיעת העברית היתה מוגבלת. על השימוש הנרחב בטקסטים אלו ללימוד המקרא ולהבנתו יעידו רשימות המילים שנתגלו לספרי ירמיהו ויחזקאל, שבדרך כלל לא נכללו בתוכניות הלימודים בבית הספר היהודי ופרשנים מעטים גילו בהם עניין.[13]

7 מ' צוקר, על תרגום רס"ג לתורה, ניו יורק תשי"ט, עמ' 44-64.

8 על מכתבים אלו ראו J. Blau and S. Hopkins, On Early Judeo-Arabic Orthography's, *ZAL*, 12, pp. 9-27; J. Blau & S. Hopkins, 'Judaeo-Arabic Papyri Collected, Edited, Translated and Analyzed', *JSAI*, 9 (1987), pp. 87–160. וראו לאחרונה י' בלאו וס' הופקינס, הערבית-היהודית הקדומה בכתיב פונטי, חלק א, טקסטים מקראיים משלהי האלף הראשון, ירושלים תשע"ז. לדיון מקיף במכתבים ערביים הכתובים על פפירוס ראו E. M. Grob, *Documentary Arabic Private and Business Letters on Papyrus – Form and Function, Content and Context*, New York 2010. למרבה הצער, המחברת אינה כוללת בספרה דיון על האורתוגרפיה של הטקסטים הללו, לבד מדיון קצר (עמ' 128-129).

9 בלאו (לעיל, הערה 3), משלי; טובי (לעיל, הערה 4), בראשית ודברים.

10 לפירוט של כל הקטעים הללו ממוינים על פי ספרי המקרא ראו טובי (לעיל, הערה 3), עמ' 31.

11 ראו י' טובי, 'תרגום ערבי־יהודי עממי נוסף לתורה', בתוך מ' בר־אשר (עורך), מחקרים בלשון העברית ובלשונות היהודים מוגשים לשלמה מורג, ירושלים תשנ"ו, עמ' 483-501. על האפשרות שהיה תרגום שלישי אני למד מקטעי תרגום לספר שמות שעדיין לא ראו אור.

12 לפירוט ראו טובי (לעיל, הערה 3), עמ' 31-32.

13 לשרח אלפאט לשני ספרים אלו ראו שם, עמ' 55-66. לדיון מקיף בסוגת שרח אלפאט ראו

Amar_A.indd 118 28/10/2018 10:49:37

לצד הטקסטים הפרשניים למקרא נחשפו בגניזת קאהיר שרידים של סוגי ספרות אחרים הכתובים בערבית־היהודית שאינה קלסית: מסורה, פולמוס על המקרא, תרגום ערבי לתרגום הארמי המורחב לעשרת הדיברות, הלכה ('הלכות פסוקות' לרב יהודאי גאון), תחזיות השנה על פי שנים־עשר המזלות, גורלות, רפואות ואף פילוסופיה.[14] יש אפוא בכל הגילויים הללו כדי להעיד כי הערבית־היהודית הקדומה שימשה לפעילות ספרותית רבה ומגוונת וכי תקעה יתד עמוקה בקהילות היהודיות דוברות הערבית.

פרסום הטקסטים הפרשניים – תרגומים ושרח אלפאט, לווה בדרך כלל בדיון מפורט בשלוש שאלות עקרוניות הקשורות בהם: א. שיטת התרגום; ב. שיטת הכתיב, כלומר האורתוגרפיה; ג. זמן התהוותם ומקומם. אף הוקדשו מאמרים מיוחדים לדיון בשאלות הללו,[15] וכן נערך מילון מיוחד לטקסטים התרגומיים.[16] להלן נדון בכל אחת מהן.

ב. שיטת התרגום

נושא זה הוא לכאורה הפשוט ביותר משלוש השאלות המצוינות לעיל, שכן הוא ניתן לבדיקה קלה על פי הטקסטים הרבים שלפנינו, המגלים אחידות מוחלטת בעניין זה. כלומר, המילה המקראית מוחלפת בתרגום במילה אחרת, על פי סדר המילים במקרא. העניין החשוב ביותר בהקשר זה הוא שהתחביר של התרגום אינו תחביר המתחייב מכללי הלשון הערבית, ולאו דווקא הערבית הקלסית, אלא התחביר של הטקסט העברי המקורי. דבר זה אינו צריך להפתיענו, שכן שיטת תרגום זו ידועה כבר מן התרגום הארמי לתורה המיוחס לאונקלוס. למעלה מכך, אמנם במקרים נדירים מאוד, מצאו

א' אלדר, 'הגלוסוגרפיה המקראית באזור הדיבור הערבי במזרח', העברית ואחיותיה, א, מילונים ולקסיקוגרפיה (תשס"א), עמ' 23-37.

14 לפירוט ראו טובי (לעיל, הערה 3), עמ' 32.

15 בלאו והופקינס (לעיל, הערה 3), S. Hopkins, 'On the Vorlage of an Early Judaeo-Arabic Translation of Proverbs', *JSAI*, 27 (2002), pp. 369–374; S. Hopkins, 'On *imāla* of Medial and Final *ā* in Early Judaeo-Arabic', In J. Aguadé, A. Vicente & L. Abu (eds.), *Sacrum Arabo-Semiticum: Homenaje al Profesor Federico Corriente en su 65*, Zaragoza 2005, pp. 195-214; Y. Tobi, 'The Orthography of the Pre-Saadianic Judaeo-Arabic Compared with the Orthography of the Inscriptions of Pre-Islamic Arabia', *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies*, 34 (2004), pp. 343–349; S. Hopkins, 'Judeo-Arabic Inscriptions from Northern Arabia', In W. Arnold et al. (eds.), *Philologisches und Historisches zwischen Anatolien und Sokotra*, Wiesbaden 2009, pp. 125-136

16 ת' קיזל, 'מילון עברי־ערבי לתרגומי המקרא העבריים־היהודיים הקדומים לתרגום רב סעדיה גאון', בתוך א' אטינגר וד' בר־מעוז (עורכים), מטוב יוסף – ספר היובל לכבוד יוסף טובי, כרך ג: הערבית־היהודית וספרותה בימי הביניים ובזמן החדש, קהילות ישראל במזרח, חיפה תשע"א, עמ' 11-41.

המתרגמים מילה ערבית שתשמש תרגום למילה העברית, אף שלמעשה אין בלשון הערבית מקבילה למילה העברית מבחינה סמנטית.

הדוגמה הידועה ביותר היא המילה 'אֶת', המשמשת בעברית מעין מילת יחס המבטאת את יחסת הפעול בין מילת הפועל ובין שם העצם (accusative). מילת יחס זו ייחודית ללשון העברית ואינה קיימת לא בערבית ולא בארמית. כבר בתרגום אונקלוס (וכן בתרגום המיוחס ליונתן לספרי הנביאים והכתובים) נוצרה לשם כך המילה 'ית', שאינה קיימת בלשון הארמית. חשוב לציין כי כאשר הטקסט העברי אינו מכיל את המילה 'את' לציון יחסת הפעול, גם התרגום הערבי אינו מביא את המקבילה. כלומר המתרגם אינו מייחס למילה זו תפקיד תחבירי המתחייב מן התחביר הערבי, אלא נוקט שיטת תרגום המשעבדת כמעט לחלוטין את הטקסט התרגומי הערבי לטקסט המקורי העברי. תופעה מעניינת, שיש בה ככל הנראה ללמד כי נעשו כמה תרגומים ערביים־יהודיים קדומים למקרא, היא שבתרגומים למיניהם יש מגוון מילים בעבור המילה 'את': 'איי', 'איא', 'אייאת', 'אילא', 'דו'. אבל תרגום מסוים נוקט תמיד אותה מילה ערבית לתרגום המילה 'את'. כל המילים הללו ידועות מן הערבית הקלסית, אבל אינן משמשות בה לציון יחסת הפעול.[17] לעומת זאת המילה 'איא' ידועה מן הלהגים הערביים המדוברים כדי לציין את יחסת הפעול.[18]

עניין תחבירי אחר המוכיח את צמידות הטקסט התרגומי לטקסט המקורי מבחינה תחבירית הוא תרגום מילולי של מילות היחס המצויות בטקסט העברי, אף שבערבית מילת היחס המוצרכת שונה ולעתים אין כלל מילת יחס. כך לדוגמה: המשפט העברי 'דִּבֵּר לָהֶם' (בר' מט, כח) מתורגם 'כלם להם' בעוד שבערבית תקנית התרגום הנכון הוא 'כלמהם'.[19] אגב, אין להסביר את השימוש הלא־תקני הזה בלהג המדובר שבפי המתרגם, שכן לפי מיטב ידיעתי אין שימוש כזה בלהגים הערביים המדוברים במזרח. מכאן יש להסיק כי המתרגמים דידן ראו בטקסט העברי המקורי נוסח מקודש שאין לשנות בו דבר, וכי התרגום חייב להיות מילולי; ועוד נשוב לעניין זה בהמשך דברינו.

עניין חשוב אחר המתחייב מן הצמידות ללשון המקרא בתרגומים הקדומים לעומת תרגום רב סעדיה הוא עניין הסגנון המתחייב מכללי הערבית הקלסית. כבר עמדו רבים על הקפדתו העקרונית של רב סעדיה בכללי הערבית הקלסית ביחס לכתיב, לדקדוק ולתחביר בתרגומו הערבי־היהודי למקרא, ומתוך כך הוא בא לעתים קרובות לשנות מסדר המילים במקרא, להשמיט מילים ואף לחבר מבחינה תחבירית בין שני פסוקים סמוכים וכיוצא בזה. מתוך כך נהג לפעמים בתרגום כבתוך שלו, ובהעזה אופיינית לו, שלא מצאנו כמוה אצל איש ממתרגמי המקרא לערבית־יהודית או ללשונות אחרות עד

17 לדיון בתרגומי המילה 'את' ראו טובי (לעיל, הערה 4), עמ' 89-90; טובי (לעיל, הערה 11), עמ' 486. גם בתרגומים הערביים־היהודיים המאוחרים (ה'שרחים') למן המאה הט"ז ואילך מתורגמת כידוע המילה 'את' בתחליפים ערביים שונים, כפי שעמדו על כך החוקרים שעסקו בתרגומים אלה. לפירוט ראו טובי (לעיל, הערה 4), עמ' 89, הערה 7.

18 ש' מורג, 'על המלית *uiiia* בלהגים ערביים ומקבילותיה העבריות', תרביץ, כב (תשי"א), עמ' 120-123.

19 טובי (לעיל, הערה 11), עמ' 486.

Amar_A.indd 120 28/10/2018 10:49:37

הזמן החדש, סטה מאוד לעתים קרובות מלשון הכתוב.[20] על הבחנות אלו יש להוסיף כי כללי הסגנון הערבי היו גלויים וידועים היטב לרב סעדיה וכי נתן דעתו עליהם בהקפדה בתרגומו למקרא. הדבר מוכח מכך שטרח להידרש אליו בכמה וכמה מקומות בפירושו לספרי המקרא, כשבא להסביר מדוע סטה מלשון הכתוב, כמובן, על פי כללי התחביר והסגנון העבריים. כך למשל בעניין פשוט לכאורה, ביש׳ א, א: ׳חֲזוֹן יְשַׁעְיָהוּ בֶן אָמוֹץ אֲשֶׁר חָזָה עַל יְהוּדָה וִירוּשָׁלָם בִּימֵי עֻזִּיָּהוּ יוֹתָם אָחָז יְחִזְקִיָּהוּ מַלְכֵי יְהוּדָה׳, תרגם רב סעדיה: ׳וחי אללה אלי ישעיה אבן אמוץ אלדי אוחאה אליה פי מא בין אל יהודה ואל ירושלם עלי עהד עזיה ויותם ואחז ויחזקיה מלוך אל יהודה׳. ענייננו כאן בתרגום שמות העצם הפרטיים, שרב סעדיה הוסיף את וי״ו החיבור בראש שלושת האחרונים שבהם. ואם יעלה על דעתנו שאך מקרה הוא, רב סעדיה מקפיד לבאר בפירושו:[21]

> ואמא זיאדה אלואואת פי יותם ואחז וחזקיהו לאני וגדת אלעבראניין יגוזון בלא ואו כקולה ראובן שמעון לוי ויהודה ונחו קולהם אדם שת אנוש, קינן מהללאל ירד, מא אשבה דלך. ווגדת אלערב לא תנסק אלא בואו פמנהא קלת עוזיהו ויותם ואחז ויחזקיהו ועלי אן אלנ(א)ץ בלא ואואת (תרגום: אשר לתוספת הווין ביותם ואחז וחזקיהו, לפי שמצאתי שהעברים מתירים שימוש בלא וו כאמרו ראובן שמעון לוי ויהודה וכאמרם אדם שת אנוש, קינן מהללאל ירד והדומים להם. ומצאתי שהערבים אינם סודרים דבריהם אלא בוו. על פי זה אמרתי עוזיהו ויותם ואחז וחזקיהו, אף על פי שהכתוב בלא ווין).

טקסט תרגומי כלשהו יתקשה מאוד כמובן להקפיד על כללי הסגנון המקובלים בלשון שאליה תורגם הטקסט מן הטקסט המקורי, ואין צריך לומר שתרגומים כגון אלו הקדומים, הנוקטים את שיטת התרגום המילולי, מוותרים מעיקרא על הנאמנות לסגנון בלשון החדשה. כך יש להבין את קביעת פרופ׳ ששון סומך כי רב סעדיה לא הקפיד על כללי הסגנון של הערבית הקלסית בתרגומו למקרא.[22]

20 למיטב ידיעתי, הראשון שעמד על כך בפירוט היה הרב המשכיל עמרם קרח, הרב הראשי האחרון של יהודי תימן (תרל״א-תשי״ג. עלה ארצה בשנת תש״י). ראו פתיחתו הקצרה לחיבורו ׳נוה שלום׳ על תרגום רס״ג למקרא, בתוך ספר כתר התורה ה׳תאג׳ הגדול [...] כולל חמשים מפרשים, חומש בראשית, מהדורת יוסף חסיד, ירושלים תשי״ט, עמ׳ ה. ראו עליו ועל פירושו נ׳ אילן, ״׳נָוֶה שלום׳ לרב עמרם קֹרח – פירוש על תפסיר רב סעדיה גאון למקרא׳, תימא, ח (תשס״ד), עמ׳ 131-146, ושם, עמ׳ 132, על דברי ר׳ עמרם קרח ביחס לדרכו של רב סעדיה בתרגום.

21 י׳ רצהבי (מהדיר), תפסיר ישעיהו לרב סעדיה (כתאב אלאסתצלאח), קריית־אונו תשנ״ד, עמ׳ קנז, רנב.

22 פרופ׳ סומך השמיע את דבריו בהרצאה שנשא בכינוס החברה לחקר התרבות הערבית־היהודית של ימי הביניים שנערך באוניברסיטת שטרסבורג בצרפת בשנת 1992, על הסגנון של רב סעדיה בתרגומו הערבי־היהודי למקרא (למיטב ידיעתי לא התפרסמו דברי הרצאה זו עד כה). יצוין שעד עתה לא נערך מחקר מקיף על סגנונו של רב סעדיה בתרגום המקרא. מכל מקום, עניין זה קשור לנושא רחב מכדי שנוכל להידרש אליו במאמר זה, והוא: מה

Amar_A.indd 121 28/10/2018 10:49:37

המגמה הפרשנית של התרגומים הללו מתבררת היטב גם מכמה תופעות אחרות: א. יש נטייה לתרגם מילה מקראית מסוימת באותה מילה ערבית, אבל אין עקיבות מוחלטת בעניין זה, אלא לעתים המילה המקראית מתורגמת באותו טקסט תרגומי במילים חלופיות, על פי ההקשר המתאים. ב. לעתים לא נדירות מובאות בתרגום (וכן ברשימות של שרח אלפאט) כמה מילים נרדפות ברצף בעבור המילה העברית. תופעה מעין זו אינה ידועה מן התרגומים הארמיים למקרא, ויש להניח שהדבר משקף מסירות שונות שבעל פה של התרגום ולא הצעות פרשניות שונות מאת מחברו הראשון של התרגום. יש להסיק אפוא מכאן שהתרגום הועבר תחילה במסורת בעל פה ומי שהעלהו על הכתב לאחר זמן תיעד את המסורות השונות. ג. וזו תופעה הדומה לקודמת לה – דבר שכיח הוא שלאחר תרגום מילה מסוימת מוצע תרגום חלופי, אך מקדימה אותו המילה 'ויקאל' (מילולית: ויש שנאמר) או 'קיל' (מילולית: ונאמר); דומה שגם כאן יש הד למסירה שונה שבעל פה של הטקסט. ד. מדי פעם בפעם מובאת בטקסט התרגומי מילה שאין לה מקבילה בטקסט העברי. למשל 'כִּי עֵירֹם אָנֹכִי וָאֵחָבֵא' (בר' ג, י) מתורגם 'אין [עוריאן] אנא ואכתבית וכ[ז]ית'.[23] המילה האחרונה, שמובנה 'והתביישתי', היא תוספת פרשנית שבאה להסביר מדוע התחבאו אדם ואשתו, כלומר בשל הבושה מהיותם עירומים. אמנם אין לדעת אם מילה זו נוספה כבר על ידי המתרגם הראשון או שמא בשלשלת המסירה של התרגום בכתב או בעל פה. ה. הרחבות פרשניות מפורשות, שלעתים הן מגיעות לכדי משפט שלם ויותר, יש שהן לצורך ההבנה הפשוטה ויש שהן על פי מדרשי חז"ל.

תופעה מעניינת ביותר בתרגומים הנדונים היא תרגום שמות העצם הפרטיים – הן של בני אדם והן של עמים ומקומות.[24] באשר לשמותיהם הפרטיים של בני אדם, אין הכוונה לכך שבמקום השם המקראי מובא שם זה בצורתו הידועה מן הספרות הערבית הקדומה (ובכלל זה הקוראן), כגון אברהם>אבראהים או יצחק>אסחאק,[25] אלא לכך

היתה הרמה הסגנונית של הערבית שכתבו היהודים בימי הביניים באותיות עבריות והאם עשו זאת בשל קוצר ידם לכתוב בסגנון הערבי הקלסי או בשל מציאות סוציולינגוויסטית? דעות שונות הובעו בעניין. ראו למשל י' בלאו, דקדוק הערבית־היהודית של ימי־הביניים, ירושלים תשכ"ב, הקדמה, עמ' 8-14.

23 טובי (לעיל, הערה 4), עמ' 120.

24 לטקסטים שבהם מתורגמים שמות העצם הפרטיים ראו י' טובי, 'על קדמותם של תרגומי המקרא בערבית־יהודית וקטע חדש מתרגום ערבי־יהודי קדום לתורה', בין עבר לערב, ב (תשס"א), עמ' 30-35; Y. Tobi, 'The Translation of Proper Names in Medieval Judeo-Arabic Translation of the Bible', In S. Somekh (ed.), *Cairo Genizah – One Hundred Years of Discovery and Research (Bulletin of the Israeli Academic Center in Cairo*, 21), 1997, pp. 18–22

25 החוקרים מתלבטים כידוע במתן הסבר משכנע לשינויים שחלו בצורת השמות המקראיים בספרות הערבית הקדומה, ובדרך כלל מניחים שהשמות עברו אל הערבים באמצעות הנוצרים דוברי הארמית (J. Horovitz, 'Jewish Proper Names and Derivatives in the Koran', *Hebrew Union College Annual*, 2 [1925], pp. 145–227), אף שבשנים האחרונות מועלים הסברים אורתוגרפיים לשינויים הללו.

Amar_A.indd 122 28/10/2018 10:49:37

שהשם המקראי מתורגם לא על פי צלילו, אלא על פי משמעותו הסמנטית. כך, למשל, השם 'יהודה', שעל פי המקרא מובנו 'הודאה' (בר' כט, לה, 'הַפַּעַם אוֹדֶה אֶת יְהוָה עַל כֵּן קָרְאָה שְׁמוֹ יְהוּדָה'), מתורגם 'שאכר', שפירושו 'מודה', כך שמטרת התרגומים היתה פרשנית, כלומר ללמד את תלמידי בית רבן מה המובן הסמנטי של שמותיהם של גיבורי המקרא.

עניין רב יותר היה בתרגום שמות עמים ומקומות, שלעתים אינו תרגום הנותן את מובנם הסמנטי, אלא מזהה את המקומות הנזכרים במקרא עם עמים ומקומות ידועים בגאוגרפיה של הזמן שבו נעשה התרגום. הדבר אמור בעיקר באשר לתרגום הפרק העשירי בספר בראשית, המשופע בשמות עמים ומקומות.[26] זיהוי מקומות במקרא עם מקומות מזמנו של המתרגם ידוע היטב הן מן התרגומים הארמיים למקרא והן מתרגומו של רב סעדיה, ועל כך 'זכה' לביקורת סטירית דווקא של מעריצו אברהם אבן עזרא, הפרשן היהודי מספרד בן המאה הי"ב.[27] מאחר שעדיין לא נעשתה מלאכת ההשוואה של זיהוי העמים והמקומות בתרגומים הנדונים ביחס לציון שמות עמים ומקומות בספרי ההיסטוריה והגאוגרפיה הערביים במאות הראשונות לאסלאם, אין בידינו לומר מה היו מקורות המתרגם: אם מסורת שבעל פה של מי שחי בארצות המזרח או שמא שאל את זיהוייו מחיבורים אחרים.

ג. האורתוגרפיה (שיטת הכתיב)

כבר נאמר לעיל כי ההיצג של המילים הערביות באותיות עבריות אינו משקף את הכתיב הנהוג בערבית הקלסית ואף לא את הכתיב הנהוג בערבית־היהודית הקלסית מימי הביניים, שהיה מקובל בספרות הערבית־היהודית הקנונית במאות העשירית עד הי"ד.[28] הדבר בא לידי ביטוי במגוון אופנים: א. שימוש נרחב ביותר באמות קריאה שאינו תואם אף לא אחת ממערכות הכתיב של הערבית בימי הביניים הנוגעות לענייננו – הערבית הקדם־קלסית (ראו להלן), הערבית הקלסית והערבית־היהודית הקלסית. לעומת זאת ידועה תופעה זו היטב מן הטקסטים העבריים הקדומים (מגילות ים המלח) ומן הטקסטים העבריים בכתבי הגניזה, כלומר 'כתיב מלא שבמלא'. הכוונה לא רק לכך שהמעתיק מוסיף אמות קריאה בתנועות קצרות, אלא הוא גם מכפיל את העיצורים וי"ו ויו"ד. אך יש לציין שלצד זה אנו מוצאים שהמעתיק משמיט לעתים את אם הקריאה בתנועה ארוכה. בהקשר זה יש להוסיף כי אין זו רק השפעת העברית על הערבית־היהודית הקדומה, אלא אף השפעת הארמית, שהיתה נפוצה בקרב הקהילות היהודיות

26 התרגום הערבי לפרק זה הובא אצל י' טובי, תרגומים קדומים בלשון העברית־ערבית לתורה; קטעים חדשים, העברית ואחיותיה, ד/ה (תשס"ד-תשס"ה), עמ' 118-121.

27 בפירושו לבראשית ב, יא, באשר לזיהוים של שמות מקומות ועמים: 'אין לו [לרב סעדיה] קבלה... אולי בחלום ראה, וכבר טעה במקצתם... אם כן לא נִשָּׁעֵן על חלומותיו'.

28 כל האמור בסעיף זה מכוון לא רק לטקסטים התרגומיים הקדומים, אלא גם לכל הטקסטים מן הסוגות הספרותיות האחרות שנמנו לעיל.

Amar_A.indd 123 28/10/2018 10:49:37

בערב.[29] ב. חוסר יציבות בכתיב, כלומר לעתים קרובות מעתיק אחד כותב מילה אחת באופנים שונים אף באותה שורה או בשורות סמוכות; ואין צריך לומר שהכתיב עשוי להשתנות מכתב־יד לכתב־יד. גם תופעה זו מחזקת את ההנחה שהטקסטים הללו נמסרו בעל פה בלא שהיתה מסורת ברורה ויציבה של הכתיב. ג. המעתיקים של הטקסטים הנדונים אינם מסמנים מעל לאותיות את הנקודות הדיאקריטיות אלא לעתים נדירות ביותר, בעיקר מעל לאותיות צ׳אד (ض) וט׳א (ظ). ד. לעתים קרובות מושמטת האות למד כאשר תווית היידוע ׳אל׳ באה לפני אחת מאותיות השמש (אלסמא > אסמא = השמים), כלומר המעתיק רשם את המילה על פי השמיעה ולא על פי מסורת של כתיבה. ה. ההמזה מושמטת בדרך כלל כשהיא באה בראש מילה או בסופה ולעתים גם באמצע המילה. ו. לעתים נדירות אין תחליף מיוחד לעיצורים הערביים ض וظ, והאות דל״ת הרגילה, שהיא התחליף הקבוע של העיצור הערבי د, משמשת גם בעבורם.[30]

תופעה לשונית חשובה אחרת שמאפיינת את התרגומים הקדומים היא האִמָאלָה, כלומר ציון תנועת הפַּתחָה הארוכה, באמצע המילה או בסופה, באות יו״ד כאם קריאה. הדבר צוין לרוב על ידי החוקרים שפרסמו קטעים מן התרגומים הללו ואף זכה למחקר מיוחד.[31]

חשוב לציין כי מן המחקרים הנערכים בשנים האחרונות בכתובות ערביות קדומות מן האסלאם ובטקסטים ערביים מן המאות הראשונות לאסלאם, לפני התגבשותם של הדקדוק והאורתוגרפיה של מה שקרוי ערבית קלסית בסוף המאה התשיעית ובראשית המאה העשירית, עולה כי יש תופעות מקבילות מבחינת האורתוגרפיה לטקסטים

29 על השפעת הארמית על הערבית־היהודית הקדומה וספרותה ראו J. Blau & S. Hopkins, ‘On Aramaic Vocabulary in Early Judaeo-Arabic Texts Written in Phonetic Spelling’, *JSAI*, 32 (2006), pp. 433–471. על הארמית בקרב יהודי חִמְיַר בדרום תימן, על פי כתובת בבית קברות יהודי מן המאה החמישית, ראו י׳ טובי, ׳הקהילה היהודית בחאצי, דרום תימן, בית הכנסת ״צוריאל״ ובית הקברות לבה׳, תומא (תשס״ז), עמ׳ 48-49; על המסורת היציבה והמדויקת של הארמית בקרב יהודי תימן ראו ש׳ מורג, ארמית במסורת תימן – לשון התלמוד הבבלי, ירושלים תשמ״ח; על שימושה הנרחב של הארמית בקרב יהודי תימן ראו י׳ טובי, ׳שימושה של הארמית בכתב ובעל־פה בקרב יהודי תימן׳, בתוך י׳ טובי וא׳ יצחק, מחקרים ביהדות תימן – דברי הקונגרס הבינלאומי השני, החלק העברי, א, חיפה-פרינסטון תשנ״ט. אגב, נפוצות הארמית בקרב יהודי ערב שוללת את הקביעה האולטימטיבית של חוקרים בני המאה העשרים ובני דורנו כי כל השפעה ארמית הניכרת בקוראן מלמדת בהכרח על השפעה של נוצרים בצפון ערב ששפתם היתה ארמית. ראו למשל המאמרים הכלולים בקובץ שערך ריינולדס, G. S. Reynolds (ed.), *The Qur’ān in Its Historical Context*, London-New York, 2008. אין להוציא מכלל אפשרות שההשפעה היהודית על הקוראן חלה גם באמצעות הארמית.

30 לתיאור מפורט יותר של האורתוגרפיה של התרגומים הקדומים ראו טובי (לעיל, הערה 4), עמ׳ 100-105; טובי (לעיל, הערה 11), עמ׳ 484-485; טובי (לעיל, הערה 24), עמ׳ 29-30.

31 הופקינס (לעיל, הערה 15). תופעת האמאלה בלהגים מדוברים ידועה מאוד וכבר דן בה בהרחבה א׳ לוין, ׳האמאלה בדיאלקטים ערביים׳, עבודה לשם קבלת התואר דוקטור לפילוסופיה של האוניברסיטה העברית בירושלים, תשל״א; A. Levin, *Arabic Linguistic Thought and Dialectology,* Jerusalem 1998, chap. 13, 14

הערביים־היהודיים הקדומים, תופעה המחזקת את הקביעה שנדון בה להלן, כי כל הטקסטים הללו הם מן המאות הראשונות לאסלאם, בוודאי קודם לרב סעדיה.[32] לאחרונה החוקרים מעלים את התופעות הללו כדי להסביר תעתיקים ערביים משונים לכאורה של מילים השאולות מעברית או מארמית. כך למשל האות יא במילה הערבית 'שיטאן' מוסברת כתנועה הבאה לציין תנועה ארוכה, כלומר על דרך האמאלה, ורק לאחר זמן נהגתה האות יא כאילו היא עיצור. כך גם באשר ליא בשם העצם הפרטי 'אבראהים', שבמקורה באה לציין את התנועה הארוכה שלאחר האות הא על דרך האמאלה ולאחר זמן נתפסה כאם קריאה המציינת את תנועת הפַּסָרָה הארוכה.[33]

כאמור לעיל, רב סעדיה קבע שיטת כתיב לערבית־היהודית התואמת באופן קפדני למדי את כללי הכתיב של הערבית הקלסית שנתגבשו סופית זמן לא רב לפניו. שיטה זו פשטה מהר בכל קהילות ישראל. עם זאת יש לזכור כי כתיב זה אינו תואם לחלוטין את הכתיב הערבי, לעתים אף בעניינים שאינם חסרי חשיבות. כך, למשל, המקבילה הערבית־היהודית לעיצור خ – הנוצר מן האות ح ועליה נקודה דיאקריטית – אינו ח, אלא כ, על פי המקובל בעברית שהעיצור kh זהה לעיצור k אלא שאין בו דגש.[34] ברור אפוא שרב סעדיה נסמך על מסורת שקדמה לו של כתיבת ערבית באותיות עבריות ולא נכנע כליל לאורתוגרפיה של הערבית הקלסית.

ד. זמן התהוותם של התרגומים ומקומם

מעצם היותם טקסטים ערביים־יהודיים ברור שתרגומים אלו נועדו למלא צורך פרשני בקהילה יהודית דוברת ערבית ולא נעשו לצרכים אקדמיים גרדא. תכליתם היתה לספק לבני הקהילה טקסט מובן המבאר את הטקסט העברי המקראי המקורי שלא היה מובן להם דיו. אין להניח שהכוונה לקריאתו בציבור בבית הכנסת בשבתות ובמועדים לצד

32 ראו טובי (לעיל, הערה 15); טובי (לעיל, הערה 26), עמ' 122-124. לאורתוגרפיה של הכתובות הערביות הקדומות לאסלאם וזו שמן הדורות הראשונים לאחר הופעת האסלאם ראו M. M. C. Macdonald, 'Reflections on the Linguistic Map of Pre-Islamic Arabia', *Arabian Archaeology and Epigraphy*, 11 (2000), pp. 28–79; C. Robin, 'Les Inscriptions de l'Arabie Antique et les études arabes', *Arabica*, 48 (2001), pp. 509–577. כפי שמעיד המדאני בן המאה הי', תופעות דומות אפיינו גם את כתיב השבאית הקדומה; ראו ابي محمد الحسن [...] الهمداني, الاكليل, الجزء الثاني. حرره نبيه امين فارس، پرنستن ١٩٤٠, ص. ١٢٢–١٢٣ (בתרגום האנגלי, N. A. Faris, *The Antiquities of South Arabia being a Translation [...] of the Eighth Book of Al-Hamdānī's al-Iklīl*, Princeton 1938, pp. 72-73)

33 ראו G. R. Puin, 'Observations on Early Qur'ān Manuscripts in Ṣan'ā'', In S. Wild (ed.), *The Qur'ān as Text*, Leiden, New York and Köln, 1996, pp. 107–111; ריינולדס (לעיל, הערה 29), עמ' 7, ועמ' 22, הערה 38.

34 השוו י' בלאו, 'על שינויים במערכת הכתיב של הערבית־היהודית בימי הביניים', בתוך א' דותן (עורך), מחקרים בעברית ובערבית – ספר זיכרון לדב עירון (תעודה ו), תל־אביב תשמ"ח, עמ' 160; טובי (לעיל, הערה 3), עמ' 24-28.

קריאת התורה וההפטרה, שכן רק הארמית הותרה לשימוש בבית הכנסת ומעולם לא מצינו שנקראו טקסטים ערביים בבתי הכנסת לצד העברית ולצד הארמית, אף שכתבי הגניזה משופעים בשרידים של טקסטים תרגומיים ערביים – לא רק של ספרי המקרא אלא אף של התפילה (ראו עוד להלן).[35] יעידו על כך גם התרגומים החלופיים וההרחבות הפרשניות המשולבות בטקסט, שאין להם מקום בקריאה ליטורגית בציבור. האפשרות האחרת היא אפוא שהתרגום נועד לשימוש במסגרת הפדגוגית, כלומר, לתלמידים הצעירים בבתי הספר בקהילות דוברות הערבית. כך יש להניח מן העובדה שהתרגומים הערביים־היהודיים המאוחרים (ה'שרחים') נלמדו בבתי הספר לילדים בקהילות היהודים בארצות המזרח וצפון־אפריקה לפחות למן המאה הט"ז ועד אמצע המאה העשרים.

לשם קביעת זמנם של התרגומים עלינו לתת את הדעת על שתי עובדות חשובות. האחת, כבר מן הפרסומים הראשונים של שרידי התרגומים התברר כי רב סעדיה הכיר את התרגומים, כמו שעולה מן השימוש באותן מילים ערביות בתרגום, ולא רק במילים שכיחות ופשוטות, אלא גם במילים נדירות.[36] והנה לא יעלה על הדעת כי התרגומים הנדונים נעשו בזמן רב סעדיה או לאחריו, שכן שיטתו – הן מבחינת הכתיב והן מבחינת התרגום – התקבלה במהרה בכל קהילות ישראל דוברות הערבית, לא רק בשל יוקרתו כמנהיג הרוחני החשוב ביותר של עם ישראל בימיו, אלא גם בשל השיטה האורתוגרפית הנוחה שקבע. המסקנה המתבקשת היא שהתרגומים הללו פשטו בקהילות ישראל במזרח כבר זמן רב לפני רב סעדיה, אך מאחר שלא היתה דעתו נוחה מהם, הן בגלל שיטת הכתיב והן בגלל שיטת התרגום המילולי שאינו מושכל, ביקש לדחותם על ידי כך שהביא בפני בני עמו תרגום ערבי־יהודי נאות שמשכיל יהודי בן ימיו יוכל להתגאות בו. בתרגומו ביקש רב סעדיה לשמור גם על כללי הדקדוק, התחביר והסגנון הערביים, ולכן לא היה תרגומו צמוד לטקסט המקראי. באופן זה היה יכול להכניס לתרגום את רעיונותיו בתחום הדת, הלשון, הספרות והפילוסופיה.[37]

העובדה השנייה החשובה לקביעת זמנם של התרגומים הנדונים היא עדות העולה משאלה שהופנתה לרב נטרונאי גאון בבגדאד באמצע המאה התשיעית. השאלה נגעה לבני קהילה מסוימת הרוצים לקרוא בבית הכנסת בצד המקור העברי של התורה את התרגום הערבי ולא את התרגום הארמי. רב נטרונאי שולל זאת לחלוטין, אבל למדנו מכך שכבר כמה דורות לפני רב סעדיה היה תרגום ערבי ידוע היטב בקרב הקהילה היהודית והם ביקשו להעניק לו מעמד ליטורגי בבית הכנסת.[38]

על דרך ההשערה, שיש לה על מה להתבסס מן המקורות האסלאמיים הקדומים, נוכל לומר שהתרגום הערבי־היהודי הראשון נתחבר בחצי־האי ערב עוד לפני הופעת

35 על תרגומים ערביים־יהודיים של ספרות התפילה והפיוטים ראו י' טובי, 'מקומה של הערבית בליטורגיה ובסִפרוּת היהודית על־פי כתבי הגניזה', בתוך מ"ע פרידמן (עורך), חקר הגניזה לאחר מאה שנה (תעודה טו), תל־אביב תשנ"ט, עמ' 47-67; י' טובי, 'תרגומים ערביים־יהודיים לתפילות הקבע ולפיוטים', מסורת הפיוט, ד (תשס"ח), עמ' 169-203.

36 ראו למשל בלאו (לעיל, הערה 3), עמ' 33-34; טובי (לעיל, הערה 4), עמ' 112.

37 ראו למשל טובי (לעיל, הערה 35, תשס"ח).

38 ראו טובי (לעיל, הערה 24, תשס"א), עמ' 26-27.

Amar_A.indd 126 28/10/2018 10:49:38

האסלאם. ידוע היטב שבחלקו הצפוני־המערבי של חצי־האי ערב היו קהילות יהודיות חשובות, המפורסמות שבהן ית'רב (היא מדינה לאחר הגירת מוחמד אליה בשנת 622), כ'יבר, תימא, אלעולא וחג'רה (כיום מדאין צאלח). תימא וית'רב היו מרכזים של לימוד תורה. המקורות המוסלמיים מוסרים על בית מדרש יהודי בית'רב שבו למדו גם ילדים ערבים, ובכללם זיד בן ת'אבת, שלימים נעשה מזכירו־לבלרו של מוחמד.[39] כמו כן יש רמזים לא מעטים כי היה תרגום ערבי לתורה בלהג היהודי שנקרא 'יהודייה'.[40] דבר זה אין בו כדי להפתיענו, שכן לפחות מאז המאה הראשונה לספירה קיימו קהילות היהודים מערכת חינוך לילדים שכללה את לימוד התורה בשפה שהיתה מדוברת באותו מקום. אין ביכולתנו לקבוע אם התרגום נוצר מלכתחילה בעל פה וכך נמסר מדור לדור ורק לאחר זמן הועלה על הכתב, אם בחצי־האי ערב או בקהילות היהודיות במזרח שאליהן גורשו או נמלטו רוב היהודים מחצי־האי ערב לאחר עליית האסלאם. מכל מקום, כך נוצרו ה'שרחים' הערביים־היהודיים המאוחרים לספרי המקרא בקהילות המזרח וצפון־אפריקה כחלק מההוראה לילדים או אפילו כחלק מההוראה למבוגרים בבתי הכנסת. מכל מקום, האורתוגרפיה של הטקסטים הכתובים של התרגומים הנדונים כפי שהגיעו אלינו, בדרך כלל על קלף ולא על נייר, קדומה משיטת הכתיב של הערבית־היהודית ה'קלסית' כמו שקבע אותה רב סעדיה במחצית הראשונה של המאה העשירית. כאמור, תופעות אורתוגרפיות רבות שנגלות בטקסטים הללו מוכרות מן הטקסטים הערביים הכתובים באות ערבית מלפני הופעת האסלאם ובמאות הראשונות אחר כך. מכאן יש להסיק כי העלאתם על הכתב בוודאי קדמה לזמנו של רב סעדיה. דומה שיש מקום לעריכת השוואה מדוקדקת בין שני סוגי הטקסטים – היהודיים והערביים־המוסלמיים – כדי להיטיב ולהבין את האורתוגרפיה שלהם.[41]

יש לציין שלשון התרגומים אינה מגלה מבחינה לקסיקלית־סמנטית סימנים של לשון להגית מדוברת, תופעה המאפיינת את ה'שרחים' המאוחרים. נראה שיש להקביל לכך את השירה הערבית הג'אהלית, שככל הנראה נכתבה בלשון גבוהה יותר מזו של הלהגים הערביים באותה תקופה, לשון שלדעת החוקרים היתה משותפת לכל שבטי ערב.[42]

39 ראו M. Lecker 'Zayd b. Thabit, 'a Jew with Two sidelocks' – Judaism and literacy in pre-Islamic Medina (Yathrib)', *Journal of Near Eastern Studies*, 56 (1997), pp. 259-273, Reprinted in Michael Lecker, Jews and Arabs in pre–and early Islamic Arabia. Aldershot and Brookfield 1988, no. 111

40 ראו לכל זה טובי (לעיל, הערה 24), עמ' 17-26. על ה'יהודייה' ראו G. D. Newby, 'Observations about an Early Judaeo-Arabic', *Jewish Quarterly Review,* 61 (1971), pp. 214-221. על כתובות מועטות הכוללות מילים בערבית־יהודית מקהילות אלו ראו ח"ז הירשברג, ישראל בערב, תל־אביב תש"ו, עמ' 43-48.

41 השוו טובי (לעיל, הערה 15).

42 ראו למשל F. Donner, 'The Qur'an in Recent Scholarship – Challenges and Desiderata', in G. S. Reynolds (ed.), *The Qur'an in its Historical Context*, Abingdon 2008, pp. 36-38

לסיכום: בדומה למגמה החדשה של חקר הלשון הערבית הקדומה וחקר הקוראן בהקשרו ההיסטורי והחברתי, מגמה שמעלה הבנות חדשות באשר להתפתחות לשון זו ואופן היווצרותו של הקוראן, כך גם התרגומים הערביים־היהודיים שקדמו לרב סעדיה מגלים מרחב לשוני־תרבותי בקרב העם היהודי, מרחב שלא היה מוכר עד עתה לאחר שלכאורה נעלם כליל מחמת עוצמתם האדירה של רב סעדיה וכל מי שהלך בעקבותיו. ויש לזכור כמובן כי כל שרידי התרגומים שנודעו עד עתה באו מן האוצרות של גניזת קאהיר, ועדיין רחוקים אנו מחשיפת כל שרידי התרגומים הקודמים באוצרות אלו. אך מן העובדה שהעתקות השרידים הקדומים הללו נעשו ברובן לאחר זמנו של רב סעדיה יש ללמוד באופן חד־משמעי שלא התרגומים ולא שיטת הכתיב הפונטית לא נעלמו כליל, אלא המשיכו להתקיים בקרב חוגים או שכבות של היהודים דוברי הערבית בארצות המזרח והמערב, אף שאין בידינו כל אפשרות לקבוע באיזו מידה ובאילו חוגים. דומה שאין לשלול את האפשרות כי תהליך היעלמותה של הערבית־היהודית והקלסית וספרותה מבית מדרשו של רב סעדיה החל במאה הי"ד מסמלת דווקא את ניצחונה של הערבית־היהודית הכתובה בשיטה פונטית, וכי יש למתוח קו של רציפות מתרגומי המקרא הערביים־היהודיים והאורתוגרפיה שלהם אל התרגומים המאוחרים למקרא ואל טקסטים יהודיים קלסיים אחרים מן המאה הט"ו ואילך הידועים בשם 'שרח'.

* המאמר נמסר לדפוס וסודר לפני פרסומו של הספר של יהושע בלאו וסימון הופקינס, הערבית־היהודית הקדומה בכתיב פונטי, ירושלים תשע"ז.